الفصل بين الدعوي والسياسي

توطئة تاريخية ومقاربات فكرية

د. همام يحيى

إضاءات

الفهرس

توطئة تاريخية

بات موضوع «فصل الدعوي عن السياسي» حديث ساعة في أوساط الحركات الإسلامية وأنصارها ودارسيها والمهتمّين بها عموما، فمنذ أعلن الزعيم التاريخي لحركة النهضة التونسية راشد الغنوشي عن اعتزام حركته التحوّل لحزب سياسيّ، وبالتالي التطبيق العمليّ للفصل بين الدعويّ والسياسي واختيار السياسيّ وترك الدعويّ لأجسام أخرى في المجتمع، توالت التعليقات والتحليلات، وكان لافتا تصريح القيادي الإخواني جمال حشمت أن الإخوان في مصر يدرسون خيارا من هذا القبيل، ومن المتوقّع أن يحظى هذا الموضوع بنقاش متزايد، سيشمل – كعادة النقاشات في أوساط الإسلاميين – استعادة جدالات قديمة لم تُحسَم حول العلمانية والإسلام والدين والدولة والوطن والأمة، ونأملُ أن يُضاف إلى ذلك نقاشات مستجدّة أكثر نضجا تتجاوب مع حجم تضحيات الإسلاميين التاريخية، وكذلك مع حجم مأزقهم الراهن.

وإذا كان فصل الدعوي عن السياسيّ مما لا يُتوقَّع نقاشُه بجدية خارج الإخوان المسلمين والجماعات والأحزاب التي انبثقت عنهم، فهو في الحقيقة ليس جديدا على الحركة الإسلاميّة الحديثة ومكوّنِها الأهمّ جماعة الإخوان المسلمين، بل قد شهد جدلا واسعا ترتّبت عليه نتائج عملية في بعض البلدان. بعض هذه النتائج كان بتخطيط الإخوان، وبعضُه كان خارجا عن إرادتهم، إلا أنّ هذا الجدل وُجِد بالفعل وترتّبت عليه أحداث مفصليّة في تاريخ الحركة الإسلامية بعموم.

فعلى سبيل المثال، تندرج خطوة تأسيس حزب «جبهة العمل الإسلامي» في الأردن في هذا السياق، ومع أنّ الحزب نشأ بقرار إخوانيّ، إلا أنّ إنشاءه لم يخلُ من نقاشات بالغة الحدة داخل الإخوان، أما الحزب الإسلامي في العراق فكان تجربة أشدّ وعورة، إذ انضاف إلى السؤال المزمن، حول ما يستبطنُه الفصل بين الدعوي السياسي من فصل بين الدين والدولة، سؤالٌ أخرُ شديدُ الوطأة على الإسلاميّين، وهو صوابية الانخراط في عمل سياسيّ في ظلّ الاحتلال الأمريكي. وفي اليمن، كان التجمع اليمني

للإصلاح حصيلة توازنات قبليّة وسياسية شديدة التأثر بخصوصيّة وضع اليمن. ومن التجارب اللافتة بالفعل في هذا السياق، تأسيس «حزب الخلاص الوطني الإسلاميّ» في فلسطين، بدعم من حركة حماس وبتصدّر من بعض رجالاتها، إبان تأسيس السلطة الفلسطينية بُعيد اتفاق أوسلو، وهذه تجربة لافتة بوجه خاص، فحماس هي بدورها امتداد مستقلّ للإخوان المسلمين، وذو ظروف شديدة الخصوصيّة من قبيل كونها جماعة مسلّحة وعملها في ظل وجود الاحتلال، ولكنّها مع ذلك شعرت في مرحلة ما بضرورة معيّنة لجسم من هذا النوع.

أمّا في مصر، حيث تأسّست جماعة الإخوان، فقد شهدت محاولةَ «انفصال» للسياسي عن الدعوي، متمثّلة في «حزب الوسط الإسلاميّ» الذي قادته وجوه إسلاميّة قريبة من الإخوان فكريا أو تنظيميا، وخصوصا من موجة الحركة الطلابيّة التي انضمت للإخوان في السبعينات عقب فتح السادات الجزئيّ والتكتيكي للمجال السياسيّ أمام الإسلاميّين. ومع أنّ حزب الوسط أصر باستمرار أنّ إنشاءه ليس قرار إخوانيا، وأنّ أعضاءه مختلفون بشدة مع نهج الإخوان، إلا أن الدولة البوليسية ظلّت تعتبرهم خطة إخوانية بديلة، وعلى كل حال، فالحزب مظهرٌ من مظاهر العلاقة القلقة بين السياسيّ والدعويّ في الحركة الإسلامية المصرية، سواء أدّى هذا القلق إلى فصل إراديّ بين الدعوي والسياسي، أو انفصال ذي طبيعة انشقاقية من قِبَل من يرون أنفسهم منخرطين في مجال أكثر من الآخر، ويعتقدون أن الجمع بينهما ضارّ ومُعطِّل.

هل كانت الرغبة بـ «الفصل» تأتي دائما من ناحية «السياسي»؟

حين تُناقَش مسألة الفصل، يتبادر إلى الأذهان دائما أن هذه الدعوة إلى الفصل، أو الشعور بضرورة الفصل، يأتيان دائما من جهة «السياسيّ»، أي أن الجماعة ذات طابع دعوي، وهذا يعيقُها عن التعامل مع السياسة والشأن السياسيّ بالأدوات المناسبة والخطاب الملائم والاستراتيجيات الناجعة، بل كثيرا ما تتمّ

مقاربة هذا الموضوع باعتباره «ابتزازا علمانيا» أو «رضوخا لمطالب الدولة الحديثة» أو «وقوعا في شرك السياسة». لكن، لفهم هذه القضية المزمنة في أوساط الإسلاميين وإدراك التوازنات القلقة التي تحكمُها، علينا أن نتنبّه إلى أن الضغط كثيرا ما كان يأتي من الناحية المقابلة، أي من ناحية «الدعويّ»، بل يجادل كاتب هذا المقال في أنّ هذا الضغط كان أكبر حجما وأبلغ أثرا في مسيرة الحركة الإسلامية وخياراتها الفكرية والتاريخية.

فكرتان مركزيّتان حكمتا جماعة الإخوان منذ نشأتِها: النهوض بدور الإطار المعنويّ الذي يشكّل مظلّة جامعة تعوّض انهيار رابطة الخلافة، وتمثيل شمولية الإسلام وعمومه لسائر مظاهر الحياة، حتى المتقابلة منها، فهو دين ودولة، عقيدة وحقيقة، أصالة ومعاصرة، التزام واجتهاد. هذا ضَمِن للدعويين، أو العلماء والمشايخ وطلبة العلم الشرعي والوعاظ، مكانا دائما ومتميِّزا داخل نسيج الإخوان، سواء في المناصب القيادية العليا و مجالس الشورى، أو في تشكيل الرأي العام الإخوانيّ بما لهم من حضور دعويّ واجتماعي وبلاغة خطابيّة، يُضاف إلى ذلك أن المواقف الصلبة المنسجمة مع نفسها، والتي تأخذ جانب الصمود والثبات على المبادئ وعدم الاستسلام للتغيرات والتقلبات، تحظى بميل نفسي لدى الإسلاميين بوجه عام.

وتبعا لذلك، كثيرا ما كانت الجماعة تُتَّهم بأنها تنحرف نحو السياسية وضروراتها ومتطلباتها، وأنّها تفقد نقاءها ومبادئها، وأنّها تُفرّط في تربية الأفراد روحيا لصالح تثقيفهم سياسيا، وأنّها لا تبذل الجهد الكافي لتزويد شبابها بالعلم الشرعيّ، وأنها مفرِّطة في تعليم العقيدة، وتختلف هذه المَلامات للجماعة كمّا ونوعا حسب ظروف الجماعة في كلّ بلد، ويختلف «العلم الشرعي» أو «العقيدة» أو «التربية» المطلوبُ الاهتمام بها حسب اختلاف خلفيات المنتمين للجماعة والتكوين الفكري لـ «الدعويين» فيها، فالاتجاه المراد الاهتمام به صوفيّ أحيانا، وسلفيّ أحيانا، وأشعري متمذهب أحيانا.

ليس لدينا إحصاء بحجم وتأثير الانفصالات والانشقاقات والانسحابات، الناعم منها والصاخب، من جماعة الإخوان في اتجاه السياسي أو الدعويّ، لكنّنا نعتقد أنّ هذه الانفصالات في اتجاه الدعويّ، والمدفوعة بسخط على انخراط الجماعة المبالغ فيه في السياسيّ، لا تقلّ أهمية – إن لم تزد أهمية – عن الانفصالات في الاتجاه الآخر، أي في اتجاه السياسيّ بدافع السخط على عجز الجماعة عن مواكبة التغيرات السياسية والتعامل مع السياسة بما تقتضيه من أدوات ومقاربات مختلفة.

مآلات الفصل تاريخيا

كتقييم عام، لم تنجح حالات الفصل أو الانفصال التي شهدتها الحركة الإسلامية وأشرنا إليها سابقافي تحقيق أهدافها، وتراوحت بين أن تكون فصلا شكليا خاويا من المضمون الفعلي، بأن يظلّ الجسم الجديد تابعا للجماعة الأمّ ولا يخوض تجربة حقيقية، أو ألا يحظى بدعم كاف من الجماعة الأم ومنظريها، أو أن يكون عبارة عن محاولة بنصف عقل ونصف قلب دون اعتراف حقيقي بأهمّية «السياسي».

والدلائل على فشل محاولات الفصل أو الانفصال السابقة كثيرة، منها أن الجدل ما يزال يتجدّد حول الموضوع، بل حتى ليكاد يبدو جديدا وغير مألوف هذه المرة في أوساط بعض الإسلاميين، فلو كانت التجارب السابقة حقيقية لما بدا الموضوع وكأنه يُطرَحُ ويناقَش لأول مرة. ومن دلائل الفشل أن عباءة «الإسلام السياسي» ظلّت تنتج أجساما تحاول الاضطلاع بمهمة «السياسي» حتى في بلدان كان ينبغي لجسم سابق فيها أن يضطلع بهذا الدور، ففي الأردن، ظهرت مبادرة «زمزم» لتعلن أن حزب جبهة العمل الإسلامي لم يقم بالمهمة، وفي العراق خرج كثير من الإخوان من عباءة الحزب الإسلامي وتحالفوا سياسيا مع إياد علاوي، الشيعي العلماني، وفي مصر استقلّ عبد المنعم أبو الفتوح بحزب «مصر القويّة» رغم وجود حزب الوسط. أما في فلسطين، فقد شهدت التجربة مآلا عكسيّا، إذ أُعيدَ حزب الخلاص الوطنيّ الإسلاميّ إلى الحركة الأمّ حماس، حيث جمّدَ الحزب نفسَه وأغلق مقرّاته وعاد معظم

المنتمين له إلى صفتهم التنظيميّة الأصلية أعضاءً وأنصارا في حركة حماس، وهي خطوة لم تخلُ بدورها من جدل ومعارضات.

مقاربات فكرية لموضوع الفصل وأسباب فشله تاريخيا

هناك ميلٌ إلى البدء بمقاربة موضوع الفصل من خلال الحديث عن نمطين ممكنين للفصل، ومعالجة كلّ نمط منهما على حدة ببيان دوافعه وأهدافه ومشروعيّته وتحديد الموقف منه، ثم المفاضلة بين النمطين. هذان النمطان هما:

الأول: الفصل باعتباره موضوعا عمليّا تقنيّا، أي تعريفه على أنّه قيام الحركة الإسلاميّة باستحداث أجسام سياسيّة تتولّى العمل السياسيّ باعتباره أحد الوسائل التي لا بدّ منها لتحقيق الغايات الإسلاميّة العليا.

الثاني: الفصل باعتباره موضوعا فكريّا يعكس رؤية نظرية مختلفة للسياسة، تراها باعتبارها نشاطا بشريّا على درجة ما من الاستقلال النوعي عن نشاطات الإنسان الدعوية والدينية والاجتماعية والفكريّة، أي أن الفصل استجابة لدوافع أعمق من مجرّد تحقيق غايات الحركة الإسلاميّة، أو حتى الإسلام عموما، بوسائل مختلفة.

وما نعتقده هو أنّ مجرد الميل إلى هذا التقسيم يعكس رغبة في «تقنَنة» موضوع الفصل، أي معالجته باعتباره موضوعا تقنيّا عمليّا، وهذا أمر وارد ومشروع، لكنّه قد يقع في مزالق نظريّة وعملية، ربما كانت هي السبب في فشل تجارب الفصل حتى الآن. ولذا، بدلا من المعالجات التقنيّة لموضوع الفصل، سنحاول أن نقاربه بتحليل فكريّ يتوخّى استكشاف جذوره التاريخيّة والفكريّة وحتى السيكولوجية.

وفيما يأتي، سنتعرّض تباعا لجملة من القضايا المرتبِطة بموضوع الفصل ونعالجها بمقارَبة تمزج بين الإشارة إلى ما نعتقدُه خللا في تصوّر القضايا، وما نقترحُه تصوّرا بديلا أو مقاربة بديلة ممكنة.

أولا: الانخراط في السياسة وتوقُّفُ نجاحه على الجاهزية الدعوية أو الروحية:

الحركة الإسلامية بدأت دعوية بشكل مطلق وحصري، سواء في مصر بلد المنشأ، أو في سائر البلدان التي امتدت إليها، وفي حين كانت «السياسة» جزءا من منظومة الإسلام الشاملة حسب أدبيّات الحركة الإسلامية، ويُعتبَر التخلي عنها تسليما مذموما بعلمانية الحياة، إلا أنّ طبيعة وتوقيت وأدوات ومدى «السياسة» التي تريد الحركة الإسلامية أن تمارسها ظلّ دائما أمرا ملتبِسا ومحلّ شك وجدل وشقاق. ولعلّه ما من نقطة تمحورت حولها الانشقاقات داخل الحركة الإسلاميّة مثل هذه النقطة، سواء أكانَ سببُ الانشقاق شعورا بميلٍ مُبالَغ فيه نحو السياسة، أو شعورا بالتقصير وضعف الكفاءة في جانب السياسة.

بالتالي فالحركة الإسلامية تحمل هذا الإشكال في تكوينِها، ونحاجج أن أحد أهمّ جذوره هو النظر للسياسة باعتبارها نشاطا يجب أن تسبقه جاهزية روحية ودعوية من نوع خاص، ونشاطا تكتنفه مخاطر شديدة الجسامة، والحلّ الذي يقع التركيز عليه هو التهيئة المُسبَقة بالجاهزية الروحية العالية. لا نجد هذا التخوّف في مجالات أخرى، فالعمل الخيريّ مثلا يتطلب نزاهة عالية في التعامل مع المال، ويُعطي لمن يتمرّس فيه سلطة اجتماعية خطيرة داخل الحركة الإسلاميّة وخارجها، والعمل الدعويّ يترتّب عليه أن تُصدِّر وجوها من الصفّ الداخليّ لمواجهة الناس بما في ذلك من مخاطر العُجب والغرور والسلطة المعنويّة، وكثيرا ما أُتِيَت الحركات الإسلامية من انحراف يطال أفرادها المشتغلين في هذين المجالين وغيرهما، إلا أن السياسة تظلّ هي الخطر المحدق، ويتم تصوّرها أحيانا باعتبارها «الدنيا» في مقابل «الدين» الذي تمثله أنشطة الإسلاميّين الأخرى.

ولم يستقرّ الإسلاميّون بعدُ على تفسير محدّد لهذا التخوّف من السياسة، بل من اللافت أنّ الإسلاميّين يستخدمون بالتناوب وحسب الحاجة تفسيرين متناقضين تماما لهذا التهيُّب الشديد من السياسة:

الأول: أن السياسة نشاطٌ شديد الجسامة والخطورة والأهمّيّة، يكاد يكون ذروة السّنام بالنسبة إلى النشاطات الأخرى، ولا يمكن أن يضطلع به بالتالي إلا بعضُ من امتلكوا نفوسا رفيعة وقدرات متميّزة.

الثاني: أن السياسة قذرة بالضرورة، قائمة على الانتهازية والغِشّ والتدليس والكذب، وأنّ المهارات التي ينبغي امتلاكُها لممارسة السياسة بفعالية ليست ممّا ينبغي أن يسعى المسلم إلى امتلاكِه أو يفخر به إن امتلكه.

ويُلقي هذا الارتباك بآثاره الخطيرة على الإسلاميّين، فترك السياسة أو ادعاء عدم الاختصاص بها أمر مرفوض، لأنّه موقف علمانيّ، ومزاولة السياسة والانخراط فيها أمر مرهوب، لأنها فتنة ومَهلَكة.

وبدَلا من حسم هذا الارتباك المُزمِن، تلجأ أدبيّات الإسلاميّين إلى ما يبدو طريقة مثلى للتعامل مع السياسة دون الاضطرار لحسم هذا التناقض المربك إزاءها، وهذا الحلّ هو اشتراط التربية الروحية الراسخة، والتزكية الأخلاقية العالية، والاستعداد الإيماني المتميّز، قبل الانخراط في السياسة، فسواء أكانت السياسة أمرا مهمّا جلَلا، أو نشاطا قَذِرا بطبعه، فهذه الاستعدادات تبدو ضرورية وينبغي أن تكون ناجعة.

وحين يقع الفشل السياسي، تعمل المقاربتان النفسيّتان معا، فحينا يقول الإسلاميّون إنهم فشلوا سياسيّا لأنهم أنظف من أن ينجحوا في هذه الممارسة القذرة وغير الأخلاقية، وحينا يقولون إنهم فشلوا لأنهم لم يتسلحوا باستعداد إيمانيّ وتربويّ كافٍ، ويمكن للمراقب أن يلاحظ عبارات من قبيل: «كيف ننجح في

السياسة وفينا من لا يتقن الوضوء؟» وكذلك عبارات من قبيل: «كيف ننجح في السياسة ونحن لا نستطيع النزول إلى مستوى خصومنا في الخِسّة والغدر؟».

تظلّ ماهيّة السياسة إذن أمرا مسكوتا عنه، ويظل تقويمُها محكوما بتناقض شديد لدى الإسلاميّين، يتجاوز الفكر إلى السيكولوجيا. ولا مخرج في نظرنا لهذا الاستعصاء إلا الإدراك التامّ لخصوصيّة المجال السياسي واستقلالية شروط النجاح فيه عن التعبئة الروحية والتربويّة، وهذا مرتبط بشكل أساسي بتعريف «السياسي» في الحالة العربية الراهنة، وهذا هو موضوع النقطة التالية.

ثانيا: الانخراط في السياسة بين كونه مساهَمة في تعريف السياسة أو كونه رضوخا لمفهوم معيَّن للسياسة:

يتمّ تصوير «السياسة» عند منتقِدي الفصل، وعند رافضي الانخراط في السياسة من الإسلاميين بشكل عام، على أنّها مفهوم ناجز وعملية معروفة وممارسة مستقرّة، وبناء على ذلك، يمضي هؤلاء الرافضون في سرد مآلات حتميّة لا بدّ أن يصير إليها الإسلاميون إذا انخرطوا في السياسة. فـ «السياسة» في نظر هؤلاء تعني الدخول في مسيرة علمنة، والرضا بالتحاكم إلى ما يختاره الناس الذين ليس ثمّة ما يضمن ألا يختاروا ما يخالف الدين، والرضا بقواعد «النظام الدولي» أو «النظام العالميّ» وهي قواعد مجحفة ولا تخدم الأمم المستضعفة، وغير ذلك. هذه التخوّفات تتفاوت من أفكار شديدة البساطة من قبيل «كيف نرضى بالتحاكم إلى الشعب لا إلى شرع الله؟» إلى أفكار متقدّمة من قبيل التساؤل عن إمكانية تحدي المنظومة الليبيرالية، بشقيها الاقتصادي والسياسي، والتي تبدو النظامَ الذي لا بدّ من الرضا بقواعده لمن ينخرط في السياسة في السياق العربيّ الراهن.

ومع أنّ كلا من هذه التخوفات يستحق مناقشة منفصلة، وبعضها نوقِش منذ عقود، إلا أنّ ما ينبغي التنبّه إليه هو الخطأ الشديد في افتراض أنّ هناك «سياسة» و «مجالا سياسيا» و «ممارسة سياسية» ناجزة

ومستقرّة في السياق العربي الحاليّ، وبالتالي فكأنّ هناك قائمة من الاشتراطات التي لا بدّ للإسلاميين من اجتيازها ليتأهلوا سياسيا.

نحاجج أنّ هذا الافتراض شديد الخطأ، فليس لدى أي اتجاه إيديولوجي عربيّ، أو قوة سياسية عربية، مفهوم واضح للسياسة أو لما ينبغي أن تكون عليه السياسة. لدى كلّ طرف ما يُسمّيه الفيلسوف الأمريكي جون رولز «منظومة شاملة Comprehensive Conception» يتخيلها للمجتمع، ولكيفية تحقيق القيم الأساسية التي يؤمن بها فيه، لكن لا أحد لديه «منظومة سياسية Political Conception» لكيفية تحقيق نظام سياسي يمكن لكلّ المواطنين فيه أن يمارسوا حياتهم بحرية وضمن نظام عادل في ضوء اختلاف مفاهيمهم الشاملة للحياة.

هذه القضيّة شديدة الأهمية، لأن الإسلاميين كثيرا ما يتمّ إيهامهم أنّ لدينا سياسة ناجزة وتقاليد سياسة مستقرة، وأنّ عليهم القبول بها ليتم الرضا بهم في اللعبة السياسية، والحقيقة أنّ الاتجاهات الإيديولوجية الأخرى لا تمتلك حقّ مخاطبة الإسلاميين بهذا الاستعلاء، لأنّ هذه الاتجاهات أثبتت باستمرار نفاقَها وانتهازيتها وعدم اتساقها مع مرجعياتها الفكرية المزعومة، ولأن «السياسة» عربيا ما تزال برسم التشكيل، وما تزال القوى تتدافع لتشكيل السياسة الخاصة بنا كأمة عربيّة مسلمة في زمن حديث.

ولتصور القضيّة على وجهها الصحيح، فالتوصيف الأدق للحالة السياسية العربية الراهنة ليس أنّها صراعٌ أو تدافع سياسيّ بين قوى سياسيّة ذات توجّهات مختلفة، بل هي في طور سابق على ذلك، وهو الصّراع بين قوى سياسيّة وقوى غير سياسيّة، أي بين قوى تؤمن بوجود السياسيّ وما يشملُه من حريّات ومجال عامّ وأحزاب ومجتمع مدنيّ وكلّ ما لا تقومُ حياة سياسيّة من دونه، وبين قوى لا تؤمن بوجود السياسيّ، يُمثّلُها العسكر الذين لا يؤمنون بالحياة السياسيّة ويرون السياسة بوصفِها تهديدا لنفوذهم وثرواتهم، والحكّامُ الذين يستند حكمُهم إلى نظام قبليّ أو عائليّ أو طائفيّ ولا يؤمنون بحقّ الشعوب في امتلاك مجال سياسيّ وفضاء عام تحكمه الإرادة الشعبيّة، وبعضُ الاتجاهات الدينية التي لا

تؤمن بمجال سياسيّ مستقلّ عن الفقهي أو الدعويّ، وترى أنّ لكل معضلة سياسية حلا فقهيا أو كلاميّا على الناس أن يقتنعوا به بالدعوة أو ينساقوا إليه بسلطة الحكم الفقهيّ.

بالتالي، فتوصيف المأزق السياسيّ العربيّ الراهن يجب ألا يكون باعتباره صراعا بين إسلاميّين وعلمانيين، أو يساريين وليبيراليين، بل هو صراع بين قوى سياسيّة ومؤمنين بالسياسة والمجال السياسيّ، وبين قوى قبل سياسية أو ضد-سياسيّة يمثّلها العسكر والحكم القبليّ الوراثيّ وبعض أنماط التدين التراثيّة. ولقد أدّى الفشل في إدراك حقيقة اللحظة العربيّة الراهنة على هذا الأساس إلى جدالات نظرية عقيمة بين الإيديولوجيات العربيّة حول الدولة ونظام الحكم وعلاقة الدولة بالدين وغيرها، ودخلت هذه الاتجاهات في تشاحنات وخصومات واتهامات متبادلة، بدلا من التساؤل عن شروط إقامة سياسة ابتداء، وافتكاك المجال العام من العسكر والطائفيين ورجال القبائل ومشايخ السلطة، والبحث عن توافق شديد المبدئية لاستيلاد المجال السياسيّ الذي يتقاتل المؤدلجون عليه قبل أن يوجَد.

ثالثا: السياسة الممكنة والمطلوبة راهنا هي سياسة ترسيخ السياسة:

تبعا للنقاش السابق، فما يمكن أن نطمح إليه كعرب ، إسلاميين وغير إسلاميين، بخصوص المجال السياسي هو الحد الأدنى، متمثّلا في فتح أفق سياسيّ، أي أفق لتداول وتدبير الشأن العام يُشارك فيه المواطنون مشاركة حرّة في القضايا ذات الطابع العام، ويتبادلون الآراء وينقدونَها، ويشكّلون أجساما سياسيّة تتولى ابتداء ترسيخ وجود المجال السياسيّ واستقلاله، وتضمن حقّ المشاركة فيه وتطويره، وتسعى إلى إشراك المواطنين في القضايا العامة، وتوسّع النقاش العام وتثبّت أسسه وتقاليده.

هذا يتطلّب أن تُعطى الأولويّة للقضايا الأساسيّة التي لا يُتوقَّع أن تولّد جدلا حادّا، وتترتّب عليها آثار شديدة الأهمية في الوقت نفسه، من قبيل ترسيخ الانتخابات وسيلة لاختيار المسؤولين بدءا من الحي وانتهاء بالبرلمان والدولة، وحرية تشكيل الأحزاب، وحرية إنشاء وسائل الإعلام، وحرية التعبير عن

الـرأي ونقـد الـرأي، وحريـة الحصـول عـلى المعلومـات وتـداولها، وإلغـاء أي شـكل مـن المحـاكمات العسكرية، وترسيخ استقلال القضاء ونزاهته، وتقنين إجراءات التقاضي والتوقيف والملاحقة القانونيـة والاحتجاز والتمثيل القانوني، وحرية إنشاء المشاريع التجارية والمسـاهمة فيهـا بـلا إتـاوات ولا رشـاوى ولا ابتـزاز بيروقراطـي، وشـفافية مؤسسـات الدولـة الاقتصـادية، وتطـوير التعلـيم وتحـديث المنـاهج، وتطوير الصحة وتعميمها، وتطوير البحث العلمي ودعمه، وغيرها.

هذه كلّها قضايا في غاية الأهمّية، وهي أساسيّة لأي مجتمع مهما كانت توجهاته الفكرية، وهـي الأسـاس الضروريّ لحياة سياسية واجتماعية سليمة ينشأ فيها خلاف صحّي يمكن إدارته وتـدبيره، ولا يُتوقّـع أن تكون –في خطوطها العامة – محلّ اعتراض أو تجاذب سياسيّ.

أما قبل أن تستقرّ هذه القضايا في مسارات إصلاحها، وقبل أن يُصبح من المستبعد جدا أو من المستحيل أن تتمكّن القوى الـ «ضد–سياسية» من الاستيلاء على المجال السـياسي وخنقـه، فمـن غـير المسـؤول أن يطرح الإسلاميّ قضايا الحدود مثلا، أو يطرح الليبيرالي قضايا الإجهاض، أو يطرح اليسـاريّ التحقيـق الفوريّ لمجانية التعليم أو الصحة.

لكنّ ما سبق قد يوحي بأنّه بالإمكان فتح المجال السياسيّ دون تنازلات، أو أن التعدّدية ممكنة دون تخلّي القوى السياسية والاتجاهات الإيديولوجية عن بعض قناعاتها المركزيّة، وهذا غير صحيح، فقيام المجال السياسيّ، من حيث هو مجال سياسيّ، يعني ضرورة ذلك، كما توضّحه النقطة اللاحقة.

رابعا: ضرورة التفريق بين التنازل الضروريّ من أجل قيام سياسة من الأساس، وبين التنازل لخصم سياسيّ:

كما أشرنا في النقطة السابقة، فوجود كثير مـن القضـايا التـي تشـكّل معالجتُهـا ضرورة ملحّـة ويُتوقَّـع أن تكون معالجتُها – في خطوطها العريضة على الأقل – محلّ إجماع، قد يؤدّي إلى الظنّ بإمكان تشكُّلِ مجـال

سياسيّ ذي معنى من دون تنازلات من جميع الأطراف، وهذا توهُّم كبير، فوجود مجال سياسيّ، من حيث هو مجال سياسيّ، يعني تنازلا من سائر الأطراف التي تريد أن تمارس السياسة وفق مقتضياتِها.

ولتوضيح ذلك، نشدّد على أن المجال السياسيّ ما كان ليوجَدَ أصلا لو كان بالإمكان تدبير القضايا التي تُعالَج فيه ضمنَ مجال آخر. فمثلا، لو كان جميع السكّان في دولة ما متفقين على تصور متقارب جدا لقضية «تطبيق الشريعة»، ولو كانت الخلافات المحدودة فيما بينهم بخصوص هذا التطبيق مما يُمكن حلّه بالدعوة والتربية أو الاحتكام إلى موقف فقهي مُلزِم للجميع، لو تحقّق ذلك كلُّه في مجتمع ما، لما لزم أن تصبح قضيّة تطبيق الشريعة قضيّة سياسيّة، بل لبقيت محصورة في سياق فقهي دعويّ. لكن وجودَ مواطنين من ديانات أخرى، ووجودَ مسلمين علمانيين لا يؤمنون بأن بمقدور أي تصوّر إسلاميّ مطروح للدولة الحديثة أن يُدير شؤونهم العامة، ووجودَ اختلاف لا يمكن حسمُه فقهيا ولا دعويا بين الإسلاميين أنفسهم على معنى تطبيق الشريعة، كلّ ذلك يجعل من تطبيق الشريعة بالضرورة قضيّة سياسيّة، لا بدّ فيها من الاحتكام إلى مجال سياسيّ وتداول حرّ للآراء ووضع اعتبار للإرادة الشعبيّة العامة في حسم الخلافات.

وبالمثل، لو كان جميع السكّان متفقين على نظام للعدالة الاجتماعية، وليكن نوعا من النظام الاشتراكيّ على سبيل المثال، ولو كانت الاختلاف بينهم في وجهات النظر بخصوص هذا النظر مما يمكن حلُّه بالاحتكام إلى مرجعية فكرية ما، لما كان من حاجةٍ لجعل قضية العدالة الاجتماعية قضية سياسيّة، لكن واقع الحال أنّ البشر متفاوتون في مفاهيمهم للعدالة الاجتماعية، وتلعب اختلافاتهم الفكرية والمادية وغيرُها دورا كبيرا في مواقفهم من تطبيقاتها، ولذا فهي قضيّة سياسيّة بامتياز، ولا يمكن أن تُحلّ داخل أروقة حزب أو أكاديميا.

بل إن كثيرا من القضايا بالغة التقنية والتعقيد تُصبحُ قضايا سياسية إذا لم يكن بالإمكان حسمُها بين المختصّين، بل يُمكن أن تتحول إلى قضايا سياسيّة حتى في وجود إجماع بين المختصّين بشأنها، إذا كان لها

أثر اجتماعي عام ممّا لا يملك المختصّون الحقّ في التصرّف فيه. على سبيل المثال، قد يكون استخدام الطاقة النووية لتوليد الكهرباء مفضَّلا جدّا لدى سائر الاقتصاديين وخبراء الطاقة في دولة ما، لكنّ البيئيين يُعارضونهم بشدّة، هنا لا بدّ أن يكون للعموم قولٌ في الموضوع، أي تُصبح القضيّة سياسيّة لا تقنية.

بناء على ما سبق، فالتسليم بضرورة السياسة، وبضرورة وجود مجال سياسي مستقلّ عن الفقهي والدعوي والعلمي والأكاديمي، هو إقرار صادر عن شجاعة لا عن ضعف بأنّ هناك أسئلة معيّنة في المجتمع لا يُمكن حلّها داخل الأطر الأخرى، ولا بدّ لها من أن تُناقَش وتُتداوَل وتُحسَم داخل المجال السياسيّ.

وما دام الحديث عن الإسلاميّن تحديدا، فثمّة جملةٌ من القضايا التي يشكّل رضاهم بممارسة السياسة تسليما بها، وينبغي أن يكون هذا التسليم بها نابعا عن شجاعة وقناعة. لا نطمح هُنا إلى استقصاء هذه القضايا فهي أكثر من أن تُحصى، لكنّ من بينها التسليم بحقوق مواطنة متساوية لجميع سكان البلد على اختلاف طوائفهم وأديانهم، والاقتناع بأنّ القضايا السياسيّة لا تُقارَب بمدخل الحلال والحرام حتى وإن تعلّقت بحكم شرعي، فمن المتوقّع من حيث المبدأ أن يختار الجمهور ما يعتبره المسلم حراما، وفي حال حصول ذلك، فدور التربية والدعوة أن تُعالج السبب الذي يجعل الجمهور يُقرّ حراما، أما الدور السياسيّ فمختلف، ويشملُ أن يتعامل مع واقع الجمهور كما هو، طامحا إلى رفعه وترقيتِه إلى غايات السياسيّ المسلم العليا، ولكن بمداخل المصلحة العامة وتلافي الأضرار المجتمعية ومناعة الشعب أمام أطماع المستعمرين وتحقيق الاستقلال القيمي والمادّي، وهذه كلّها مداخل مشروعة للسياسيّ.

بالتالي، فهناك كثير من القضايا التي ينبغي أن يُجمَع على الخطوط العامة لمعالجتها بين الفرقاء السياسيّين، وهناك قضايا خلافيّة لدى كل طرف ينبغي تنحيتُها مرحليا لتدعيم المجال السياسيّ وتجنّب إرهاقه بالاستقطابات وهو لم يزل وليدا هشّا، لكنّ هذا لا يعني أبدا أنّ طرفا سياسيّا ما يمكن أن يخوض

السياسة دون تنازلات مؤلمة، لكنّها تنازلات تقتضيها طبيعة السياسة، وليست بالضرورة استسلاما لخصم سياسيّ، والقبول بهذه التنازلات عن صدق وقناعة، لا بالخطابات المنافقة، أو بنصف عقل ونصف قلب، كما يفعل جميع من يدّعون الإيمان بالسياسة والديموقراطية من العرب من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، هو شرطٌ ضروريّ للخروج من هيمنة العساكر والقبائل والمشايخ.

خامسا: القبول بالسياسة قرارا أخلاقيّا شُجاعا، في مقابل القبول بها مناورة بنصف عقل ونصف قلب:

لهذه القضية ارتباط وثيق بكلّ ما سبقها، فعلى الرغم من تنوع تجارب الإسلاميين السياسية وتعدّدها، إلا أنهم كانوا في الغالب يخوضونها باعتبارها نوعا من المناورة، أو من باب الرغبة في إثبات أنّ الآخرين – الغرب و«النظام الدولي» في الخارج وأصحاب الإيديولوجيات الأخرى في الداخل – لا يؤمنون حقّا بالسياسة والديموقراطيّة، وأنّهم لا يعترفون بتجربة سياسيّة أو ديموقراطية إلا عندما تكون نتائجُها في صالحهم، وأنّهم لا يطمحون من استدخال الإسلاميين في السياسة إلا إلى تقليم أظافرهم وسلخهم عن مبادئهم وقطع جذور انتمائهم لتراثهم تاريخيّا وعزلهم عن امتدادهم في الأمة جغرافيّا وثقافيّا.

لذا، كانت معظم تجارب الإسلاميّين السياسية تُخاض بنصف قلب ونصف عقل، وسرعان ما كان الإسلاميّون يلجؤون إلى مقولات من قبيل أنّ «الديموقراطية خدعة» أو «الديموقراطية كذبة»، ويعتبرون تآمر الغرب وخصومهم المحلّيين ضد إنجازاتهم الانتخابيّة دليلا على أنّ نمطا مُحدّدا من السياسة هو المُرحَّب به.

وبداية، فكثيرٌ ممّا يتّهمُ الإسلاميون به الغربَ وخصومَهم المحلّيين في هذا الصدد صحيحٌ ولا شكّ فيه، فلدى الغرب مصالحُ يريد أن يضمنَها ووكلاء محليون، سياسيون واقتصاديون وعسكريّون، يُفضِّلُهم على غيرهم، وصحيحٌ كذلك أن الاتجاهات العلمانية العربيّة تعتبرُ نفسها وصيّةً على السياسة

والديموقراطية، وتُعامل الإسلاميّن معاملةَ الأستاذ للطالب، وتشترطُ على الإسلاميّين اشتراطات غريبة كي «يتأهلوا» – من وجهة نظر هذه الاتجاهات – لممارسة السياسة والانخراط فيها، على الرّغم من أنّ أكثر هذه الاتجاهات أقلّ ديموقراطيّة من الإسلاميّين، وأقل استعدادا منهم لتحمّل تبعات السياسة، وأقلّ التزاما بالممارسة الديموقراطية في الصفّ الداخليّ مما يلتزم به الإسلاميون داخل أحزابهم وهيئاتهم، وما تزال سائر الاتجاهات العلمانية العربية، ليبيرالية ويساريّة، تتحالف مع الرجعيّات العسكرية والقبليّة والدينيّة وتستقوي بها ضدّ الإسلام السياسيّ.

وقد وضّحنا سابقا (أنظر «ثانيا» أعلاه) أنّه ما من طرف إيديولوجي عربيّ يستحقّ أن يكون قيّما على السياسة أو وصيّا على الديموقراطية، وأن أكثر الاتجاهات العلمانية العربيّة لا تَفضُل الإسلاميّين بل تقلّ عنهم في ديموقراطيتِها والتزامها بمقتضيات السياسة، لكنْ رغم ذلك، يظلّ موقف الإسلاميين في هذا الصدد خاطئا، وعلينا أن نوضّح لماذا.

أوّلا، لا يُمكن العثور على قاعدة مُضطردة بخصوص تعامل الغرب مع تجارب الإسلاميّين السياسية، وإذا ما استثنينا نظرية المؤامرة التي تعتبرُ أن جميع تجارب الإسلاميّين التي تستمرُّ مرضيٌّ عنها غربيّا، فسنجد نماذج متعدّدة لإسلاميين – بمضامين مختلفة لهذا الوصف – خاضوا تجارب سياسيّة مهمّة، وتراوح موقف الغرب من هذه التجارب من العداء الواضح والسافر، إلى التحجيم والعزل، إلى المراوحة بين التحالف والتخاصم، إلى التعاون شبه الكامل. هناك النظام الإيرانيّ الذي يوصَف بأنه ثيوقراطيّ، وهناك تجربة العدالة والتنمية في تركيا وتوصَف بأنها تجربة لمحافظين قوميّين ليبيراليّين، وهناك تجربة ماليزيا التي تُمثّل محافظين ليبيراليّين كذلك، وهناك العدالة والتنمية المغربيّ الذي يمثّل إسلاميين ديموقراطيّين ويحكم منذ سنوات تحت مظلّة الملك، وهناك فترة حكم الإخوان القصيرة لمصر بعد الثورة، وهناك تجربة حماس. من الصعب الزّعم بوجود موقف غربيّ واحد من هذه التجارب، ومن الصعب تحديد العامل الحاسم الذي حكم علاقة الغرب بهذه التجارب، لكن يبدو أنّ الانسجام مع

مصالح الغرب القريبة من التجربة أكثر تأثيرا في موقف الغرب من مدى التزام تجربة ما بمعايير فلسفيّة أو سياسيّة محدّدة للديموقراطيّة أو لطبيعة المجال السياسيّ.

فالنّظام الإيراني يبدو الأبعد من بين التجارب السابقة عن الديموقراطية الليبيرالية – نمط السياسة المهيمن في الغرب – لكنّ الغرب تعاون مع إيران بقوة في أفغانستان والعراق، وظلّت إثارته لقضيّة عدم ديموقراطيّة إيران أو انتهاكات حقوق الإنسان تستهدفُ الضغط على إيران لمزيد من التعاون أو الرضوخ للمطالب الغربيّة، أكثر منها اعتراضا فكريّا أو فلسفيا أو سياسيّا على عدم اتساق النظام الإيراني مع قواعد الديموقراطيّة.

بالتالي، يبدو الغرب أكثر انشغالا بضمان مصالحه من مراجعة أسس النظم السياسيّة وتقييم التزامها بالديموقراطية الليبيرالية، ولذا، فتصوير الانخراط في السياسة والمجال السياسيّ والرضا بمقتضيات ذلك على أنه مطلب غربيّ هو أمر غير دقيق. يُمكن أن يُقال إن دخول الإسلاميين في النظام السياسيّ يعني اضطلاعهم بمسؤولية نظم سياسيّة قائمة منذ عقود على الولاء للغرب والقيام بمهمّة الوكالة الأمنية والسياسية له، ومرتبطة بالاقتصاد العالمي وأدوات هيمنته ممثلة في البنك وصندوق النقد الدوليّين وغير ذلك، وهذا حِجاجٌ وجيه ومهمّ، لكنه مرتبِط بالوضع العام لدُولِنا وسياستِها الخارجيّة، وهو حصيلة تراكم طويل، وليسَ مرتبطاً بانخراط الإسلاميّين في السياسة أو قضيّة الفصل بين الدعويّ والسياسيّ؛ أو قبول الإسلاميّين بقواعد الممارسة والسياسيّة من عدمه، بل كان سيكون على الإسلاميّين أن يخوضوا السؤال نفسَه ويقوموا بالتنازلات التي يقتضيها الانخراط في السياسة حتى ولو كنّا نتحدّث عن دولة قوية وذات سيادة ومستقلّة عن التبعيّة للغرب.

أما بخصوص الاتجاهات العلمانية العربيّة، ففضلا عما قلناه سابقا (انظر ثانيا ورابعا أعلاه)، فيحتاج الإسلاميّون إلى مراجعة عميقة لتصوّرهم عن موقف الجمهور العربيّ من رؤاهم وبرامجهم، هذا التصوّر الذي يستند إلى مقولات غير مفحوصة، أو مقولات لا يُعلَم مضمونُها على وجه الدّقّة، من قبيل أنّ

المجتمعات العربيّة متديّنة بطبعِها، أو تريد أن تُحكَم بالإسلام، أو تريد أن يحكمَها الإسلاميّون. هذه التصوّرات تؤدّي إلى نتيجة منطقيّة مفادُها أن الشعوب مع الإسلاميّين، وبالتالي فلا حاجة بالإسلاميّين إلى الانخراط في السياسة وتقديم تنازلات للاتجاهات العلمانيّة التي لا تمتلك رصيدا شعبيّا تُمكن مقارنتُه بحضور الإسلاميّين الشعبيّ.

ومع أنّ رصيد الإسلاميّين الشعبيّ أوفر من غيرهم، وهو ما ظلّت تُثبِتُه الانتخابات الأولى في كلّ بلد، إلا أن خصوم السياسة وخصوم الإسلاميّين كانوا يتحالفون دائما لإفشال العمليّة السياسيّة – لا إفشال الإسلاميّين فحسب – بعد الانتصارات الانتخابيّة للإسلاميين. حدث هذا بطرق مختلفة، مثل العودة لقانون الصوت الواحد في الأردن بعد إنجاز الإسلاميين الكبير في مطلع التسعينيّات، ومثل الحصار الذي فُرض على الفلسطينيّن بعد فوز حماس في الانتخابات التشريعيّة، ومثل الانقلاب على محمد مرسي في مصر، والتأزيم التآمري وغير السياسيّ لحركة النهضة في تونس بعد إنجازها الانتخابي بُعيد الثورة. هذا الإفشال غير السياسيّ للإسلاميّين – أي الإفشال بأدوات غير سياسيّة من قبيل الانقلاب والحصار الاقتصادي وتعديل الدساتير بغير استفتاءات أو برلمانات حقيقيّة – حرم الشعوب العربيّة والإسلاميّين على السواء من فرصة أن يخوضَ الإسلاميّون تجارب سياسيّة حقيقيّة ومكتملة، تؤدّي بهم – أي الإسلاميّين – إلى اختبار حدود السياسة ومتطلباتها وضروراتها وممكناتها، وتعطيهم بالتالي فرصة أن يكتشفوا المدى الذي يُمكن أن تذهب إليه الشعوب العربيّة في تأييدها لحكم الإسلاميّين، وما هي الصيغ الممكنة والمقبولة من الـ «حكم الإسلامي» أو «حكم الإسلاميّين» التي يمكن أن تصمد لدورات انتخابيّة متلاحقة.

هذه التجارب ينبغي أن تُقرأ باعتبارها تآمرا من قوى مستبدّة ورجعيّة وغير سياسيّة ضدّ حيّز تمتلكه الأمّة ومن حقّها أن تمارس نشاطَها فيه، هو الحيّز السياسيّ، لا أن تُقرأ باعتبارِها دخولا إلى حيّز هو من حق الآخرين الذين نريد أن نختبر صدق نواياهم في استدعائنا لممارسة نشاط فيه. المجال السياسيّ حقٌّ

وضرورة لكلّ أمّة، وليس ملكا لفئة فيها ولا ملكا لأعدائها. هو حيّزٌ ذو شروطٍ خاصة، ويتطلّب استعدادات خاصّة وتنازلات خاصة، لكنّها تنازلات تقدّمُها الأمة لنفسها، أو تقدّمُها مكوّنات الأمة لبعضِها، لا لعدوّ خارجيّ أو مستبد داخليّ.

تجارب الإسلاميين فشلت إذا لمزيج من سببين، أولُهما هو أنّ الإسلاميين لم يستعدّوا بقدر كافٍ لمتطلّبات المجال السياسيّ بما هو مجال سياسيّ، وثانيهما أنّ مجالنا السياسيّ محتلّ ومنتهَك ولم تتحدّد معالمه المكتملة بعد. بالتالي فخوضُ السياسة قرارٌ أخلاقيّ شُجاع بوجهيه:

- هو قرار أخلاقي شجاع بمواجهة الهيمنة الخارجية والاستبداد الداخليّ على مجالنا السياسيّ وانتهاكه، أملا في تحريره واستعادته مجالا حيويّا للأمة.
- هو قرار أخلاقيّ شجاع بالتوافق والتقاسم مع مكونات الأمة، الدينيّة والمذهبية، والعرقيّة والطائفيّة، والفكريّة والإيديولوجية.

ومسعى من هذا النوع لا يمكن أن يكون مناورة، بل هو جهد تاريخيّ جبّار يجب أن يضطلع به الإسلاميّون بوصفهم مكونا أساسيّا في الأمّة. وبطبيعة الحال، فهذان الوجهان للقرار الأخلاقي الشجاع بممارسة السياسة يحتاجان مقاربات مختلفة واستعدادات نفسية مختلفة، وكثيرا ما أدى الخلط بين مواجهة مستلبي المجال السياسي للأمة من مستبدّين ومستعمرين، وبين الخصومة السياسيّة الطبيعيّة مع مكوّنات الأمة وفرقاء مجالها السياسيّ المأمول، إلى مزالق نظريّة وعمليّة شديدة الخطورة ومستمرة الآثار.

سادسا: العلاقة بين الدين وسياسة مُشكِل إسلامي داخلي، تاريخا وحاضرا، وليس مأزقا أدخلنا فيه أحد:

ينبغي التنبّه إلى أنّ قضية علاقة الدعوي أو الديني أو التربويّ بالسياسيّ علاقةٌ ملتبِسة بطبيعتها، وهي إشكال بشريّ أوّلا، وإشكال حاضر في الترايخ الإسلاميّ ثانيا، وليس إشكالا زرعه الاستعمار أو فرضته الحداثة أو اصطنعه العلمانيون العرب.

صحيحٌ أنّ نشوء الدولة القوميّة الحديثة، إثر معاهدة وستفاليا الشهيرة، قد نقل الإشكال إلى مستوى مختلف تماما، وأعطى لـ «السياسيّ» صيغة مستجدّة تتمثل في الدولة ذات الحدود وذات السّيادة، وقد نبّه مفكرون كُثُر إلى المميّزات الخطيرة التي تمتلكُها هذه الدولة في مقابل أشكال الحكم التي سبقتها، لكنّ هذا كلّه لا يُلغي أن إشكال علاقة الدين أو السلطة الروحية بالسياسة أو السلطة الزمنيّة هو إشكال قديم عانى منه المسلمون بشدّة في تاريخهم.

ولقد عالج المفكّرون هذا الإشكال بمقاربات مختلفة، من قبيل الإشارة إلى ارتباط الإشكال السياسيّ بإشكال دستوريّ، أي ارتباط سؤال «من يحكم بعد النبيّ؟» بسؤال: «كيف نشرّع لأنفسنا بعد اكتمال الوحي؟»، وهناك من نظّر لاعتبار «الحكم العضوض» الذي بدأ مع الأمويّن باعتباره انتكاسة إلى حكم القبيلة، أي لنموذج ما قبل إسلاميّ، في مقابل العجز عن تطوير واستدامة المقدّمات الوليدة التي جاء بها الإسلام لنظام حكم مختلف، وهناك من يرى حكم الأمويّين انتصارا لضرورات السياسة والواقع وتوازنات القوى على المثل والمبادئ التي لم تجد ترجمة عملية مستقرّة.

ومهما اختلف التحليل والتفسير، يظلّ واضحا أنه كان ثمّة إشكال عميق وعظيم الآثار في العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ في التجربة الإسلاميّة التاريخيّة، ترجم إلى نفسه إلى ثورات متلاحقة سُفكت فيها الدماء وانتُهِكت فيها المحارم، وازدهرت في كثير من فتراتها الدسائس والمؤامرات، واستُنزِفت فيها الأمة واستفاد منها الأعداء. صحيح أنّ هنالك من يجادل أنّه لم يكن ثمّة فصلٌ بالمعنى الحديث بين المجالين، أو بين الديني والقانونيّ أو التشريعيّ، فلم يكن هنالك سياسيّون أو قانونيّون ينافسون العلماء على التشريع وترجمة قيم الأمة إلى قوانين وأحكام، وكان الصراع مرتبِطا بمن يتولّى الأمر، أي من يتولّى

حكم المسلمين بالقيم التي تعتبرُها الشريعة والأحكام التي يُقرُّها علماؤها. لكنّ هذه القضيّة حجّة ضدّ من يعارضون القول بوجود مجال سياسيّ منفصل عن الدينيّ وليست حجة لهم، فإذا كانت الأمّة، حتى في ظلّ اتفاقها على مرجعيّة تشريعية واحدة، وعدم وجود من ينافس العلماء في إصدار الأحكام وإبرام التشريعات، قد خاضت صراعات دمويّة بسبب عدم وجود آلية لاختيار من يَحكمُ بالشريعة وفي ظلّها، فإنّه من باب أولى أن يكون للمجال السياسيّ أدواته ونظمه المستقلّة في وقت تتزاحم فيه المرجعيات وتتعدّد فيه الأديان وتتعارض فيه الإيديولوجيات، وينحصرُ فيه أثر المشتغلين بالعلم الشرعي على توجيه السلوك وتقرير الأحكام في مناحي محدودة من الحياة الحديثة.

وحتى المفكّرون الذي يريدون الخروج من المركزيّة الغربيّة في تقويم نظم الحكم، ولا يريدون أن يجعلوا من الحداثة حكَما على أنظمة الحكم قبل الحديثة، مثل المفكر الفلسطينيّ الأمريكيّ وائل خلاق في كتابه المشهور «الدولة المستحيلة»، حتى هؤلاء، لا يجدون مناصا، بعد التذكير بأصالة نظام الحكم الإسلامي والميزات بالغة الأهمّية التي تمتّع بها، من الإقرار بأنّ استعادة نظام الحكم الإسلامي بشكله التاريخيّ أمر غير ممكن.

بالتّالي، وُجد الإشكال بين الديني والسياسيّ في التجربة الإسلامية تاريخيا، ومهما اختلف تفسيره وتحليلُه فإنّه يظلّ قائما، ويظلّ عدمُ تحديد المجال السياسيّ مسؤولا عن كثير من الكوارث في التاريخ الإسلاميّ، حتى في ظلّ اتفاق المسلمين جميعا على مرجعيّة الشريعة واستقلال العلماء باستخراج الأحكام الشرعية القانونيّة. وحتى مع الإقرار بمميّزات جمّة وخصائص شديدة الأصالة في التجربة السيّاسيّة الإسلاميّة تاريخيّا، إلا أنّها تظلّ تجربة بعيدة عن الكمال. ثم جاء الاستعمار والحداثة والعولمة والإيديولوجيات العربيّة المتأثرة بالغرب لتزيد الموضوع تعقيدا وحساسية وضرورة، لكنّها لم تُنشئه بطبيعة الحال.